رمزية النبات في الخطاب الكراماتي
قراءة تأويلية لنماذج كراماتية

د. فريدة مولى جامعة بجاية- الجزائر

الملخص:

تعدّ الكرامات الصوفية من الوسائل التعبيرية الترميزية التي تكشف عن أسرار الصوفي، عن مقاصده الواعية وغير الواعية، إذ يصوّر من خلالها، وبتوظيف رموز كونية اكتسبت خصوصية صوفية، صراعه المزدوج مع نفسه ومع الآخر، كما تجسّد هذه الكرامات الصوفية القائمة على مبدأ الانسجام والتناغم بين عناصر الكون وكثيرا ما تعكس هذه التكوينات الرمزية تجربة الصوفي في الاهتداء إلى التصوف وقيّمه، تجربة الارتقاء وبلوغ أرقى السلم . وهذا ما سيجليه هذا البحث من خلال قراءة عيّنات كراماتية وظّف فيها الصوفي بعض الرموز الكونية توظيفا مكثفا كالشجرة وذلك لمقاصد تتراوح بين البوح ببعض أسراره تارة، والتستر عن بعضها الآخر تارة أخرى.

الكلمات المفاتيح: الخطاب الكراماتي-الرموز الكونية-التأويل الرمزي-رمزية الشجرة-المقاصد الواعية وغير الواعية.

Abstract:

The Sufi Karamat are considered among the means of expression that reveal the secrets of the Sufis and their conscious and unconscious purposes, as they visualize their dual struggle with themselves and with the others, using cosmic symbols with Sufi features. These Sufi Karamat are based on a harmony between the universal elements, as they often reflect the Sufi experience in converting to Sufism and its values, and the experience of ascending and achieving the peak. All of which are what this research discusses, through reading Karamati samples where some cosmic symbols were intensively used by the Sufi, such as "the tree", for purposes that range from revelations of secrets at times, and discretion for other facts at other times.

Keywords: the Karamati Discourse; Cosmic Symbols; Symbolism; Symbolic Tree; Conscious Purposes; Unconscious Purposes.

قدمت الرؤية العرفانية الوجود على أنّه بنية منسجمة تتناغم عناصره وتتجانس لتشكل الوحدة التي لا تنفصم، وهذه الوحدة تسري في جميع الموجودات (الإنسان- الحيوان- النبات- الجماد)، ومن منطلق

هذا التداخل والانسجام والتشارك أقام الصوفي علاقات مع الطبيعة وعناصرها، وصار يتعامل معها كتعامله مع كائن عضوي حي، فالطبيعة برموزها الحية والجامدة من أكثر الرموز الموظفة في الكرامات لتجسيد صراع الصوفي مع نفسه ومحيطه ومجتمعه، صراعه مع الشروط البيئية والبدنية، وتصوير مساره نحو التحقق، ورموز الطبيعة حسب المؤرخ والفيلسوف الروماني "مارسيا إلياد" " Mircea Eliade" تنتمي إلى تجليات المقدس الكونية (Hiérophanie Cosmique)، والتي تتضمن رموز السماء والأرض والمياه والأحجار، وتمثّل هذه العناصر حسبه أقدم أشكال المقدس التي عرفها الإنسان في حياته، فوجود السماء في حدّ ذاته كافٍ كي ترمز إلى المتعالي والقوة والخلود[1].

وكما وظّف الصوفي الحيوان رمزيا في خطاباته الكراماتيه، وظّف النبات أيضا للمقاصد نفسها، وهي تجسيد مراميه وتمثيل رغباته وتحقيق أهدافه، فقد رأى في النبات الذي يزهر فيثمر فينضج ثمّ يذبل ويموت ثمّ يعود من جديد رمزًا للحياة بقداستها«فالحياة مبثوثة في كل مكان من حيث هي قداسة تتخلل كل شيء، ويمكن رؤيتها في حركة النّجوم، وفي عودة حياة النبات كل عام، وفي تبادل الموت والميلاد، بهذا المعنى تكون الرموز مقيدة في عالم المقدس، فلا تأتي الرموز للغة إلاّ بمقدار ما تصير عناصر العالم نفسها شفافة »[2] كما أدرك بأنّ النبات برمزيته يضاهي بثرائه رمزية السماء والماء والجبال والحيوان، وغيرها من الرموز الكونية المتجذرة في ثقافات الأمم، رموز تؤلف لغة المقدس وتجليات المقدس على حدّ تعبير "بول ريكور" :« وسواء نظرنا في رمزية السماء بوصفها وجها من وجوه العالي جدا، أو اللامحدود، القوي والثابت، العاهل والحكيم، ونظرنا في رمزية النبات الذي يولد ويموت ويبعث من جديد، أو رمزية الماء الذي يهدد وينظف أو ينعش فإنّ هذه الظهورات الإلهية، وظهورات المقدس مصدر لا ينفذ من تكوين الرموز»[3].

تعد الشجرة برمزيتها الكونية من الرموز الأكثر غنى وانتشارا في شتى الحضارات، وحتّى في الكتب المقدسة وردت الشجرة بشكل لافت للانتباه، ولعلّ ذلك ما جعلها تحظى بمكانة خاصة عند المتصوفة، بل أنّ لبعض الأشجار قدسيتها وبركتها لارتباطها بالمقدس، سواء عند المسلمين أو عند غيرهم، وقد أكد (Durand) قائلا:« إنّ التعبير عن مدلول المقدس (le sacré) يتم بواسطة الحجارة، شجرة عظيمة أو حية أو كوكب، أو حتّى عبر تجسد بشري »[4].

---

[1] voir :mircea eliade :le sacré et le profane,p29-p38-p39.

[2] بول ريكور: نظرية التأويل، ، الخطاب وفائض المعني، تر سعيد الغانمي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 1999. ص 105.

[3] يول ريكور: في التفسير، محاولة في "فرويد"، تر وجيه أسعد، ط1، أطلس للنّشر والتوزيع، دمشق، 2003، ص22.

[4] .نقلا عن: بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الدّيني، ط1، رؤية للنّشر والتوزيع، القاهرة، 2011ص 26.

أ- **الرمزية الكونية للشجرة:**

تكتسي الشجرة رمزية كونية، وما جاء في الكتب المقدسة وفي تراث الإنسانية يؤكد ذلك، فقد ارتبطت في الديانة الإسلامية بالبركة والتقديس، فتحت الشجرة تمت بيعة الرضوان، مبايعة الصحابة للرسول (ﷺ) ونزلت بذلك الآيتان (10 و 18) من سورة الفتح، كما ورد ذكر الشجرة بكثرة في القرآن (الآيتين 105 و 68) من سورة النّحل)، (الآية 525/الواقعة)، (الآية 18/الحج)، (الآية 80/يس)، (الآية 6/الرحمن)، (الآية 60/النّمل)، (الآية 24 و 26 من سورة إبراهيم)، (الآية 20/المؤمنين)، (الآية 35/النّور)، (الآية 27/لقمان)، (الآية 62 و 64/الصافات)، (الآية 35/البقرة)، (الآيات 19 و 20 و 21/الأعراف)، (الآية 60/الإسراء)، (الآية 30/القصص)، (الآية 18/الفتح)، (الآية 120/طه)، (الآية 43/الدخان)، (الآية 72/الواقعة)؛ والتفاسير القرآنية تشير إلى الشجرة المحسوسة، كما تشير في الوقت نفسه إلى الشجرة المباركة التي بارك الله فيها العالمين.

وترمز الشجرة في المعتقد الشيعي الإسماعيلي إلى الحقيقة، إلى بلوغ السعادة الأبدية أو النعيم الأبدي بعد أن يتجاوز الصوفي المظاهر الثنائية ويلتحق بالحقيقة، المطلق، وتتحقق الوحدة الأصلية، أين يتطابق العبد مع الخالق[(1)]، وفي التقاليد المسيحية ترتبط شجرة الحياة بتجليات المقدس وظهوراته، والمسيح المصلوب على شجرة الصليب، (arbre – crois) هو نفسه شجرة الكون ومركزه، ويعد السلّم الذي يرتقي به إلى الضفة الأخرى[(2)].

يتعرف "مارسيا إلياد" (Mircea Iliade) في تاريخ الأديان، على كيانات عينية بوصفها رموزًا، مثل الأشجار والمتاهات والسلالم والجبال، وبقدر ما تمثل رموزا للزمان والمكان، أو الهرب والتعالي، بقدر ما تتخطى ذاتها مشيرة إلى شيء آخر بالكاد يكشف عن ذاته فيها، وحسب "إلياد"، يتجلى المقدس حتّى في الأحجار والأشجار من حيث هي حوامل للفعالية، وتشهد على الخاصية ما قبل اللّفظية، وهذه التجربة تمثل التعديلات التي تجري على الزمان والمكان من حيث هما زمان ومكان مقدسين[(3)].

وقد صنف "إلياد" الرموز تصنيفا ثلاثيا، فالدراسات العديدة التي خصّها للأساطير والأديان القديمة حملته على توزيع الرموز حسب انتمائها إلى تجليات المقدس Hierophames ، ومنها تجليات المقدس

---

(1)- Jean Chevalier, Alain Cheerfrant : Dictionnaire des symboles, Ed robert et Jupiter, paris, 1969.p72

(Pour les musulmans chiites de rite ismaélien l'arbre nourrie de la terre et de l'eau et dépassant le septième ciel symbolise la HAKIKAT, c'est à dire l'état de béatitude ou le mystique dépassant la dualité des apparences rejoint la réalité suprême, l'unité originelle ou l'être coincide avec Dieu).

(5) Voir : Chevalier, p 73.

(3) ينظر: بول ريكور، نظرية التأويل، ص 95-105.

البيولوجية، وضرب مثلا لذلك بالشجرة، فالشجرة في نظره تكاد تكون مقترنة بالرموز، ففي أساطير بلاد الرافدين تكون الشجرة محاطة بالكواكب والطيور والحيّات، ويعبّر كل عنصر منها عن معنى كوني محدّد، وفي "البهاجافاديجيتا" (Bahagavad-Gita) لا تشير الشجرة الكونية إلى العالم فحسب، وإنّما ترمز إلى منزلة الإنسان في الكون[1].

وفي التحليل النّفسي، يرى "يونغ" أنّ الشجرة « ترتبط بسيرورة التفريد الذي يتمثل عادة بالهجرة الكبرى المرموز إليها بهذا النّوع من الشجر أو ذاك »[2]، وتظهر الشجرة في التصوف وفي الأساطير العربية رمزًا ذكريا حينا وأنثويا حينا آخر، وأحيانا أخرى ترمز إلى الجنسين معًا أي لوحدة الأضداد، ووحدة الذكر بالأنثى باعتبارها تجدّد نفسها بنفسها وتخصب ذاتها، ولذلك قدّسها العرب ورمزوا بها إلى الخصوبة الخالدة والاخضرار الدائم والروح المتجددة[3].

وهي الرمزية نفسها التي منحها الصوفي للشجرة، وقد رمز بها إلى "الإنسان الكامل"، وقدر ورد في كتاب "التعريفات" لـ الجرجاني أنّ « الشجرة هي الإنسان الكامل، مدبّر هيكل الجسم الكلي، جامع الحقيقة، منتشر الدقائق إلى كل شيء، فهو شجرة وسطية لا شرقية وُجوبية، ولا غربية إمكانية، بل أمر بين الأمرين، أصلها ثابت في الأرض السفلي، وفرعها في السموات العليا، أبعاضها الجسمية عروقها، وحقائقها الروحية فروعها، والتجلي الذّاتي المخصوص بأحدية جمع حقيقتها، النّاتج فيها بشر، إنّ أنا الله رب العالمين ثمرتها »[4].

والإنسان الكامل كما جاء في المصدر نفسه، هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، الكلية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية، من حيث روحه وعقله، وهو الصحف المكرمة، المرفوعة المطهرة، التي لا يمسها ولا يدرك أسرارها إلاّ المطهّرون من الحجب الظلمانية[5]، فالإنسان الكامل في العرف الصوفي إنسان متكامل ، تام ، متحقق، كامل، وجامع لجميع العوالم، رباني، لذلك ترمز الشجرة عندهم إلى الخلود والتجدد الدائم والتكامل، وبذلك يلتقي الصوفي مع الأساطير العربية ومع التحليل النّفسي ومع الأنتروبولوجيا العالمية على اضفاء هذه الرمزية على الشجرة.

---

[1] ينظر: بسام الجمل ، ص52

[2] علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، ط1، دار الأندلس، لبنان، 1977، ص 218.

[3] ينظر: علي زيعور، ص 223.

[4] الجرجاني ،علي بن محمّد: كتاب التعريفات، ط1، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 2003، ص104

[5] نفسه، ص 30.

تتراوح إذن المعاني الرمزية للشجرة بين الخصوبة والاخضرار الدائمين، والروح المتجددة، المتكاملة والخالدة، وهي نفسها المعاني التي لخصها "Chevalier" في قاموسه، حيث أشار إلى أنّ "مارسيا إلياد" ميّز بين سبع تأويلات أساسية لرمزية الشجرة، وقد عدّها غير نهائية، ولكنّها كلها تتمفصل حول فكرة الكون الحي أو التجدد الدائم*.

إنّ الشجرة ترمز إلى الحياة والتطور الدائم، ففي ارتفاعها نحو السماء تذّكر أو تحيل على رمزية الارتقاء العمودي، ومن جهة أخرى ترمز إلى دورة الطبيعة أو الدورة الزمنية للتطور الكوني، الموت والولادة، وتذّكر الأوراق خاصة بهذه الدورة، فهي تسقط كل عام، ثمّ تتجدد وتعيد تغطية الشجرة بعد مدة، كما تصل الشجرة بين مستويات الكون الثلاث، باطن الأرض بسطحها وعلوّها بجذورها الضاربة في العمق، وبجذعها وأغصانها الظاهرة على السطح، وبفروعها وأغصانها المرتفعة في السماء والمنجذبة إلى نورها. والشجرة أيضا تجمع عناصر الحياة الأربعة، الماء —التراب —الهواء والنّار، فالماء يجري مع نسغها، والتراب يلتف بجذورها، والهواء يغذّي أوراقها، والنّار تنبثق من احتكاكها، ولأنّ جذورها ممتدة في الأرض وأغصانها مرتفعة في السماء، اعتبرت الشجرة عالميا كرمز للعلاقات التي تنشأ بين الأرض والسماء، ولذلك ترادف شجرة الكون، مركز العالم أو محوره، وتحظى بعض أنواع الأشجار برمزية خاصة كشجرة الزيتون وشجرة السدر وشجرة اللوز وشجرة السنديان[1].

وهي الخصوصية نفسها التي تحظى بها بعض الأشجار عند المتصوفة، كشجرة السدر (شجرة غيلان)، وشجرة الرمان، وشجرة التين، وسنحاول من خلال هذه النماذج الكراماتية إبراز هذه الخصوصية، وكذا الكشف عن مجمل الدلالات الرمزية التي تحيل إليها.

ب- <u>رمزية الشجرة في النّصوص الكراماتية:</u>

1- <u>الكرامة الأولى:</u> « قال محمّد بن المبارك الصوري: كنت مع إبراهيم بن أدهم في طريق بيت المقدس فنزلنا وقت القيلولة تحت شجرة رمان، فصلينا ركعتين، فسمعت صوتا من أصل الرمان: يا أبا إسحاق، أكرمنا بأن تأكل منّا شيئًا، فطأطأ إبراهيم رأسه، فقال ثلاث مرات، ثمّ قال يا محمّد كُن لنا شفيعا إليه ليتناول منّا شيئًا، فقلت: يا أبا إسحاق، لقد سمعت، فقام وأخذ رمانتين، فأكل واحدة وناولني الأخرى، فأكلتها وهي حامضة، وكانت شجرة قصيرة، فلما رجعنا فإذا هي شجرة عالية ورُمانها حلو وهي تثمر كل عام مرتين، وسمّوها "رمانة العابدين" يأوي إلى ظّلها العابدون»[2].

* Mircea Iliade distingue sept interprétations principales qu'il considère d'alleurs pas comme exhaustives, mais qui s'articulent toutes autours de l'idée de cosmos vivant en perpétuelle régénérescence

(1) Voir : Chevalier, p 71—73.

(2) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001، ص394.

2- **الكرامة الثانية:** « قال بكر بن عبد الرحمن: كنا مع ذي النّون المصري في البادية، فنزلنا تحت شجرة (أم غيلان)، فقلنا ما أطيب هذا الموضع لو كان فيه رطبا، فتبسم "ذو النّون" وقال: أتشتهون الرطب، فحرّك الشجرة وقال: أقسمت عليك بالذي ابتدأك وخلقك شجرة ألاّ نثرت علينا رطبا جنيا، ثمّ حركها فنثرت رطبا جنيا، فأكلنا وشبعنا ثمّ نمنا فانتبهنا وحركنا الشجرة، فنثرت علينا شوكا »[1].

3- **الكرامة الثالثة:** « قال الشبلي: اعتقدت وقتا أن لا آكل إلاّ الحلال، فكنت أدور في البراري، فرأيت شجرة تين، فمددت يدي إليها لآكل، فنادتني الشجرة، احفظ عليك عهدك لا تأكل منّي فإنّني ليهودي »[2].

4- **الكرامة الرابعة:** « قال أبو بكر التكريني: سمعت محمّد بن علي الكتاني بمكة يقول: سمعت الخواص يقول: كنت في البادية مرة، فسرت في وسط النّهار، فوصلت إلى شجرة، وبالقرب منها ماء، فنزلت فإذا بسبع عظيم، أقبل، فاستسلمت، فلما قرب منّي، إذ هو يعرج فحمحم وبرك بين يدي، ووضع يده في حجري فإذا يده منتفخة بها قيح، وشددت على يده خرقة، ومضى، فإذا أنا به بعد ساعة ومعه شبلان، يبصبصان لي وحملا لي رغيفا »[3].

تعبّر الكرامة الأولى رمزيا عن تجربة تكامل الصوفي وتحققه عبر تدرجه في التطهر النّفسي من ناحية، وفي التحقق بالعلوم العلوية من ناحية أخرى، فالشيخ والمريد في رحلة نحو "بيت المقدس" والرحلة نحو الأماكن المقدسة (كالحج) رحلة في طلب الكمال، وسعي للاغتناء الروحي، وهي أيضا رحلة داخل الذّات التواقة للارتقاء، رغبة في صقلها وتعميرها وفق النّمط الصوفي، والنزول تحت شجرة الرمان للصلاة والاستراحة ثمّ الأكل من ثمارها وقفة للتزوّد بالقيم الروحية التي تساعده على الارتقاء والاستمرار في السير باتّجاه النضج وفق المعايير الصوفية، فالشجرة هنا ترمز إلى الصوفي وذاته غير الناضجة قبل إتمام الرحلة، فهي شجرة قصيرة وثمارها حامضة، لكن بعد اكتمال الرحلة والعودة من بيت المقدس، أصبحت شجرة عالية وثمارها حلوة، فالذّات نضجت وارتقت وتحققت بعد الوصول إلى المقصد، فقد بلغت غاية الغايات، وأصبحت محل إجلال وتقدير وتقديس بأن يأوي إليها العابدون (المريدون) يتبرّكون ببركتها، ويتلقون منها آداب مذهبهم وتعاليمه، فالشجرة أصبحت "شجرة العابدين" يأوي إلى ظلها سالكو الطريق نحو بيت المقدس، وهم أهل السلوك والتدرج إلى أعلى المنازل.

---

(1) نفسه، ص 397.

(2) القشيري، ص 410.

(3) نفسه، ص 408.

وإذا راعينا تمفصلات الكرامة أدركنا أنّ الشجرة ترمز إلى المريد بالدرجة الأولى، وهو في بداية رحلته نحو التحقق، فالمريد لا يرتقي روحيا ولا يبلغ مرحلة النضج الروحي إلاّ على يد شيخه، فهو كالزرع الذي ينبت من غير غارس، حتّى وإن أورق فإنّه لا يثمر، « الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنّها تورق ولكن لا تثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفسا نفسا، فهو عابد هواه لا يجد نفاذًا »، كما يقول أبو علي الدقاق[1].

إنّ الاهتداء إلى التصوف والقيم الروحية التي تسمو بالذّات نحو الكمال لا يكون إلاّ على يد "شيخ" من شيوخ الطائفة، وعلى كل "مريد" راغب في التدرج ثمّ الوصول إلى مقام الواصلين أن يتأدب بشيخ، « يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا»[2]، وهو حال المريد الذي رُمز إليه في هذه الكرامة بشجرة الرمان القصيرة والحامضة، وما الصوت الذي صدر من أصل الشجرة مرددًا:« يا أبا إسحاق أكرمنا بأن تأكل منّا شيئا » إلاّ دليلا على رغبة المريد في نيل رضا أستاذه وبركته، وهو ما حدث بالفعل، بعد أن أكل الشيخ من ثمار الشجرة، وبعد إكماله لرحلته، عاد فوجدها عالية ورمانها حلو، وأصبحت تثمر بدل المرة مرتين في العام، لقد طالتها بركة الشيخ وأصبحت ملجأ يأوي إليه العابدون ليستظلوا بظلالها، فهو المريد الذي بلغ مرحلة الكمال على يد شيخه، هو الذي دخل في حرمته فطالته بركته بعد أن أقر له بالطاعة والولاء، هو الذي قبل به قلب الشيخ ولم يرده، فنال السعادة المرجوة، « فقبول قلوب المشايخ للمريد أصدق شاهد لسعادته، ومن ردّه قلب شيخ من الشيوخ فلا محالة يرى غبّ (عاقبة) ذلك ولو بعد حين »[3].

فمن آداب المريدين كما يذكر "السهروردي" عدم مفارقة المريد لأستاذه قبل انفتاح عين قلبه، وعليه أن يصبر تحت أمره ونهيه في خدمته، وكما قال بعض المشايخ، من لم يتأدب بأوامر الشيوخ وتأدبهم فلا يتأدب بكتاب ولا سنة، كما قيل أن علامة المريد السمع والطاعة للدليل وترك التصبر عند الطبيب[4].

إنّ الدلالات الرمزية للشجرة في هذه الكرامة، خرجت عن دائرة الدلالات التي أشار إليها "شوفاليي Chevalier" في قاموسه، ولكنّه أشار في معرض حديثه عن الرموز العالمية إلى عدم استقرار الرمز

[1] القشيري، ص 426.

[2] نفسه، ص ن.

[3] القشيري، ص 431.

[4] ينظر: السهروردي: آداب المريدين، تح طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، دت، ص5

وثباته على معنى واحد، بل يمكن للقارئ أن يمنحها معنى مغايرا، ويؤولها وفق حركة الرمز داخل السياق الثقافي الذي أنتجه، فمعاني الرموز تختلف باختلاف الأشخاص والمجتمعات التي تتداولها[1].

وقد تكون العلاقة في الرمز بين الرامز le symbolisant والمرموز إليه le symbolisé نازعة إلى شيء في الثبات، كالقبة في المسجد أو الخيمة لدى البدو، والتي ترمز عادة إلى السماء، ولكن هذا الثبات ليس ثباتا مطلقا، وذلك أنّ للرمز معنى بديهيا ومتفقا عليه، ولكن يمكن أن يضاف إلى ذلك المعنى الأصلي معانٍ أخرى حسب "يونغ" وبإمكان الرمز حينما يكتسب معنى جديد أن يعيد صياغة الشعائر الدينية[2].

وهذا التغيير الذي يطرأ على الرمز كما أوضحنا سالفا لا يلغي المعنى القديم ولكن يعيد توجيهه لطلب معنى جديد، وهي الرؤية التي تندرج ضمن قابلية الرمز للتحيين **actualisation** وفق شروط معينة، وهو ما حدث لبعض الرموز التي خضعت للتحيين تبعا للمنعطفات المعرفية الكبرى، كالمنعطف العرفاني الصوفي، حيث وظّف المتصوفة هذه الرموز العالمية (الماء – السماء – البادية – الحية – الشجرة – الأسد) وفق رؤيتهم الصوفية، فألبسوها معاني أغراضهم ومقاصدهم.

تعد الشجرة في هذه الكرامة وفي غيرها من الرموز الارتقائية **les symboles ascensionnels** التي تعبّر عن عروج الروح وارتقائها في المقامات إلى أن تصل إلى مقام المطلق، مقام الحقيقة كما يشير " **durand** "، " فالعروج إلى مقام الآلهة يتم رمزيا عبر الجبال المقدسة أو بواسطة الشجرة "[3].

ولقد لخصت هذه الكرامة – بواسطة الرمز – تجربة الروح في سلوكها إلى بارئها، تجربة مريد اهتدى إلى الأرفع، إلى التصوف، وبلغ الكمال على يد شيخ جليل معروف بورعه وكراماته، وما أكثرها الكرامات التي تتناول مراحل ارتقاء الصوفي – والمريد بالدرجة الأولى – وتدرجه في المقامات إلى أن يبلغ مقام الواصلين، العارفين، مقام المقربين والمصطفين.

وتدور الكرامة الثانية في فلك السابقة من حيث الدلالة الرمزية للشجرة، مع فرق في خصوصية الشجرة الواردة في هذه الكرامة، وهي شجرة "أم غيلان" التي تتقارب في الدلالة مع شجرة "سدرة المنتهي" التي هي على يمين عرش الرّحمن في المعتقد الشعبي الإسلامي، و« ترمزان إلى الدلالة نفسها وهي التجدد والدوام والانبعاث الذّاتي، وتدلان على قمة التطوّر الروحي، أي مكانة الشجرة في السماء السابعة »[4].

---

(1) Chevalier, p 14.

(2) Idem, p 17.

(3) نقلا عن بسام الجمل: من الرمز إلى الرمز الديني، ص 47.

(4) علي زيعور: الكرامة الصوفية، ص 222.

و"سدرة المنتهي" في اصطلاحات الصوفية هي « البرزخية الكبرى التي ينتهي إليها سر الكل وأعمالهم وعلومهم، وهي نهاية المراتب الأسمائية التي لا تعلوها رتبة»[1]، فهي المقام الأرفع وقمة القمم ومنتهى الأسرار والعلوم، وورودها في الكرامات يرمز إلى المعراج الروحي الذي ينتهي إلى تلك القمة التي هي على يمين عرش الرّحمن.

أمّا عن شجرة "أم غيلان"، فهي السَمُرة، كما يقول الفيروزابادي التي كانت مقدسة عند العرب الجاهليين، وقالوا أنّها مسكونة بالأرواح، وهما اسمان لمُسمى واحد، وهما مصدر للروح، فغيلان مفرده غول، وهو روح، وبالتالي فأم غيلان هي مسكن الأرواح، أو أم الأرواح

إذن شجرة "أم غيلان" أو "سدرة المنتهي" خارج سياق هذه الكرامة ترمز إلى قمة النضج الروحي، الارتقاء إلى قمة القمم، الوصول إلى مقام الأرواح ومسكنها، وهو الله. أمّا إذا أخذنا بالسياق الكراماتي، فإنّ شجرة "أم غيلان" التي نزل تحتها الشيخ ومريدوه، حققت لهم ما يشتهون وهو أكل الرطب، فبعد أن هزّها الشيخ وخاطبها استجابت لطلبه فنثرت عليهم رطبا جنيا، فأكلوا وشبعوا ثمّ ناموا، ولمّا انتبهوا اشتهوا أكل رطبها مرة أخرى، فنثرت عليهم الشوك بدل الرطب بعد أن حرّكوها.

ما نستخلصه في هذه الكرامة الحبلى بالرموز (البادية — الشجرة — الرطب — الشوك — الأكل — النوم) أنّ المريدين الذين كانوا مع شيخهم في البادية، - محل البحث عن الحقيقة حسب شوفاليي- كانوا في طلب غذاء روحي يُقوّيهم ويثبّتهم في طريقتهم، حتّى تسطع في قلوبهم أنوار القبول وتطلع في سرّهم شموس الوصول، فكان لهم ما أرادوا (الرطب الذي نثرته الشجرة) بفضل بركة الشيخ وطلبه المستجاب، وهو على ذلك ما داموا مراعين لآداب طريقتهم وشروطها، مستسلمين لما يحكم به عليهم معلمهم لو خالفوه، وممتثلين لأوامره ونواهيه، والتي من بينها « أن يكون نومهم إلاّ غلبة، وإن يقلّلوا من غذائهم شيئًا بعد شيء حتّى يقووا على ذلك »[2].

إنّ مخالفة مثل هذه الشروط ترفع عنهم بركة الشيخ ورضاه وتوقف مسار ارتقائهم الروحي، وهو ما حدث للمريدين، حين أكلوا حتّى شبعوا ثمّ ناموا، فنالوا الشوك بدل الرطب، وانزاحت عن قلوبهم أنوار القبول، فحُرموا من شموس الوصول.

ومن جهة أخرى يمكن أن نستخلص أنّ طلب الكمال والعلو والوصول إلى منزلة التائبين المختصين لا يكون للمريد بدون شيخ أو أستاذ، لقد تحصلّوا على الرطب بفضل الشيخ الذي هزّ الشجرة، ولمّا حرّكوها بأنفسهم تحصلّوا على الشوك، فالمريد لن يبلغ أيّ منزلة دون معلم أو مرشد،

---

[1] ينظر: - النقشبندي: معجم الكلمات الصوفية، تح أديب نصر الدّين، $ط_1$، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، 1997، ص42.

- القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تح وتقديم محمّد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981، ص 100.

[2] ينظر: القشيري، ص 428.

لذلك يشترط عليه أهل الطائفة بعد أن ينتبه من غفلته، « أن يقصد إلى شيخ من أهل زمانه، مؤتمن على دينه، معروف بالنصح والأمانة، عارف بالطريق، فيسلم نفسه لخدمته ويعتقد ترك مخالفته، ويكون الصدق حاله، ثمّ يلزم الشيخ أن يعرّفه كيفية الرجوع إلى سيّده، ويدله على الطريق، ويسهّل عليه سلوكها »[(1)].

كما ترمز الشجرة إلى المعرفة أو العرفان الذي ينفتح في قلب سالك الطريق، والبادية مسرح لبلوغ هذه المعرفة، والشيخ هو الهادي إليها، وما دام المريد خارج طاعته وحرمته فإنّه لن يبلغ شموس المعرفة ولن يذوق طعم الوصول.

وتحيل هذه الكرامة إلى جدلية الشيخ والمريد، وضرورة إقرار الطاعة والتبعية، فترفع من قيمة الشيخ وتظهر قدرته وبركته، وتحط من قيمة المريد الذي يحيد عن الطريق ولا يمتثل لتعاليم شيخه.

أمّا الكرامة الثالثة التي بطلها "الشبلي" – صاحب الجنيد- شيخ وقته، حالا وظرفا وعلما، فقد بدت "شجرة التين" في كرامته حريصة على أن لا ينقض عهده الذي قطعه على نفسه، وهو أن لا يأكل إلاّ من الحلال، بأن خاطبته وحذّرته من أكل ثمرها، لأنّها ليهودي، فالتينة ذات روح ووعي تُخاطب الصوفي وتفهم عنه، وتحذّره من الوقوع في الزلل، وهي بمثابة الهاتف أو الصوت الذي ينبّه الصوفي إذا أخلّ بآداب الطريقة أو طالبته نفسه بما يُفسد عليه معراجه، والتنبيه بالهاتف أو بالرؤيا أو بالفراسات كما يقول "الكلاباذي" من لطائف الله على عباده الأبرار والأخيار، والقصد هو إزالة خوفهم أو مساعدتهم في محنتهم أو إرشادهم إلى قضية ما[(2)].

وتتآزر الرموز في الكرامة الرابعة، كرامة إبراهيم الخواص، - من أقران الجنيد والنوري- لتفصح عن تجربة المريد الذي يدخل في إرادة شيخه، ويتوب بين يديه، ويهتدي به إلى التصوف.

فالبادية والشجرة والماء والسبع كلها رموز عالمية تلتقي في رمزيتها إلى الانبعاث وتكوّن حياة روحية رفيعة ينتقل إليها الصوفي، المريد (السبع) الذي أقبل على الشيخ مستسلما (برك على يدي ووضع يده في حجري) وهو يعرج (ارتكب آثاما)، فأخضعه الشيخ لتعاليم تهذيبية (الجبر – شد اليد بالخرقة)، وهي تعاليم تصفّيه من أدران النّفس وأوساخ الجسد (القيح والدم)، وتمحو عنه سيئاته إلى أن ينجبر، ليتحول بذلك إلى حياة أرفع وأكمل.

---

(1) السهروردي: آداب المريدين، ص 45.

(2) ينظر: - الكلاباذي، أبو بكر محمّد، التعرّف لمذهب أهل التصوف، تق وتح محمود أمين النواوي، ط3، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992، ص176.

- القشيري، ص 162.

إنّ الرمز في أطروحة "يونغ" هو الصورة القادرة أكثر من غيرها على فهم طبيعة النّفس الإنسانية، فهو يكشف عن المغامرة الروحية للفرد أو المجموعة، ويوسع من مجال الوعي ومداه، ومعنى ذلك أنّ الإنسان يلجأ إلى التعابير الرمزية كلما عجز عن صوغ تعريفات أو حدود لمتصورات عديدة، فيلوذ بالرمز للتعبير عمّا لا يدري، وعمّا يخرج من حدود الوصف[1] ، وهو حال المتصوفة الذين وجدوا في الرمز أداة يعبرون بها عن متصوراتهم التي تتجاوز حدود الوصف، ويكشفون من خلاله عن مغامراتهم الروحية في رحلة بحثهم عن الحقيقة، وقد مكّنتنا الرموز المختلفة من معرفة أعماق الصوفي وأعماق جماعته، وقادتنا إلى مجاهل وغياهب عالمه الخارج عن الزمان والمكان، « فالرمز يمثّل وسيلة فعالة ومجدية لتحقيق التفاهم والتواصل بين الأفراد، والجماعات، ولذلك فإنّ كل من يدرك المعاني الرمزية عند فرد أو جماعة، يتمكن لا محالة من معرفة أعماق ذلك الفرد أو تلك الجماعة »[2].

قائمة المصادر والمراجع:

1- - القرآن الكريم.

2- الجرجاني، علي بن محمّد: كتاب التعريفات، $ط_1$، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 2003.

3- الجمل بسام: من الرمز إلى الرمز الدّيني، $ط_1$، رؤية للنّشر والتوزيع، القاهرة، 2011.

4- ريكور بول: في التفسير، محاولة في فرويد، تر وجيه أسعد، $ط_1$، أطلس للنّشر والتوزيع، دمشق، 2003.

5- - / : نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعني، تر سعيد الغانمي، $ط_1$، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان، 1999.

6- زيعور علي: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، $ط_1$، دار الأندلس، لبنان، 1977.

7- السهروردي، ضياء الدّين: آداب المريدين، تح طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، دت.

8- القاشاني، عبد الرّزّاق: اصطلاحات الصوفية، تح وتقديم محمّد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1981.

9- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001.

---

(1) Voir : Chevalier, p 18– p23.

(2) Chevalier, p29

10- الكلاباذي، أبو بكر محمّد، التعرّف لمذهب أهل التصوف، تق وتح محمود أمين النواوي، ط$_3$، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992.
11- النقشبندي، أحمد الخالدي: معجم الكلمات الصوفية، تح أديب نصر الدّين، ط$_1$، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان، 1997.
12- Jean Chevalier, Alain Cheerfrant : Dictionnaire des symboles, Ed robert et Jupiter, paris, 1969.
13- Mircea Eliade : Le sacré et le profane , Gallimard, paris, 1965.